

La «psicología» pitagórica

Manuel MACEIRAS FAFIÁN

No es pretensión de estas líneas compendiar la compleja temática histórico-filológica del conjunto de textos atribuidos a los llamados «pitagóricos». Una amplísima bibliografía sobre el tema es hoy de fácil consulta. Remitiendo a ella para la temática general, lo que pretendo aquí es presentar la totalidad de los testimonios y fragmentos pitagóricos sobre el tema del alma.

El análisis de tales textos no puede, sin embargo, llevarse a cabo sin los presupuestos hermenéuticos que los sitúan en el espacio semántico que les es propio para deducir la significación menos inexacta. Por eso antepondré a la referencia textual dos presupuestos: el primero considera al número como *principio metafísico* y el segundo ve en la teoría del alma una *psicología animístico-religiosa*, que es aliento de toda la investigación pitagórica. Tales presupuestos serán sólo brevemente enunciados.

Como lo que aquí pretendo, desde el punto de vista metodológico, es la aproximación directa a las fuentes, evitando las teorizaciones bibliográficas de segunda mano, por importantes y autorizadas que sean, fue preciso un recorrido completo de todos los testimonios y fragmentos que actualmente poseemos. Tal seguimiento directo lo realicé por la excelente recopilación de María TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*¹. Los tres volúmenes, con un

¹ La obra comprende tres volúmenes. Ed. «La nuova Italia», Firenze, 1958 (I°), 1962 (II°), 1964 (III°).

Todas las citas que aparecen a lo largo de esta exposición se refieren a esta obra. La cita se hace del modo siguiente:

— Se cita en primer lugar el nombre del pitagórico correspondiente o la colección, de acuerdo con las siguientes abreviaturas: *Pit.* = Pitágoras; *Alc.* = Alcmeón; *Fil.* = Filolao; *Ipp.* = Hipaso; *Aris.* = Aristóxeno;

texto bien aquilatado filológicamente, suponen, a mi juicio, un extraordinario avance sobre *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz². Ciertamente Diels sirvió de base a Timpanaro pero él es aquí notabilísimamente mejorado. He comparado los dos compendios y la extraordinaria labor de M. TIMPANARO, siguiendo al gran maestro Olivieri, aparece tan evidente como indiscutible por su rigor analítico, la ordenación y el acopio de mayor número de testimonios, además del excelente comentario que, en cada caso, remite a la mejor bibliografía. Por todo ello la obra de M. TIMPANARO me parece el trabajo más valioso sobre las fuentes pitagóricas que hoy posee la bibliografía filosófica. Por eso quisiera, antes de nada, dejar constancia aquí de su mérito. Es un ejemplo, entre muchos otros, de la excelente bibliografía italiana sobre filosofía, entre nosotros poco conocida, pero no por ello menos valiosa.

De acuerdo con lo dicho, dividiré el trabajo en los siguientes apartados:

I. *Presupuestos Hermenéuticos*

- A. La metafísica del número.
- B. Presupuestos órfico-animistas.

II. *Los fragmentos «psicológicos»*

- A. La naturaleza del alma.
- B. Los atributos del alma.

Considero que no tiene aquí cabida la discusión sobre los problemas historiográficos referidos a la existencia histórica de Pitágoras, que autoridades como Zeller y Burnet —entre otros— consideran pura fábula, o a la de Filolao, cuya existencia —a pesar del testimonio platónico en el *Fedon*— Frank y Chernis niegan, atribuyendo su obra a Espeusipo, el matemático sobrino heredero de Platón.

Pit. An. = Pitagóricos anónimos; *Ac. e Sim.* = Acusmáticos y símbolos; *Occ.* = Ocelo.

— Se cita luego el apartado en que se encuentra el fragmento, según la edición de Timpanaro. Por ejemplo: *Vit. e Dott.* = *Vita e Dottrina*; *a* (que corresponde generalmente a la vida, escritos y doctrina; *b* (que corresponde a fragmentos; o simplemente un número cuando no hay apartados especiales.

— Se cita por último el volumen y la página donde se encuentra la cita: Por ejemplo: *I*, 142, corresponde al volumen 1.º, p. 142. De hecho, consultando esta última referencia se encuentra el fragmento o testimonio citado.

² Hemos tenido presente la reimpresión de 1974, Ed. Weidmann. Los fragmentos y testimonios pitagóricos se encuentran en el 1.º tomo, no todos reunidos en páginas sucesivas.

Nuestra referencia se dirige a los textos y su sentido, sean cuales fueren sus autores.

I. PRESUPUESTOS HERMENEUTICOS

Los dos apartados siguientes suponen una toma de postura general frente a la significación filosófica del pitagorismo. Este se entiende aquí como una filosofía inspirada en convicciones religiosas que originan tanto la reflexión «metafísica» sobre el número (y su derivación matemática), como la «cosmológica» y «antropológica». Si ello es más evidente en la cosmología, por razones obvias de tiempo y mentalidad, no es menos cierto en las otras dos temáticas.

A. LA METAFÍSICA DEL NÚMERO

A pesar de las diferencias, lo que identifica al pitagorismo es lo que atinadamente Abbagnano llama «metafísica del número»³. De manera reiterada, la pretensión pitagórica quiere hacer comprensible la realidad, no en términos de identidad, reduciendo lo real a un elemento único fundamental, sino orientando el problema del *ser-devenir*, *unidad-multiplicidad*, en términos estrictamente *meta-físicos*, afirmando al número como principio racional por medio del cual se establece una analogía esencial entre la *unidad* —el uno absoluto y perfecto— y la *multiplicidad* de las cosas —la naturaleza, imperfecta y fluyente. El número es, por tanto, «principio metafísico» en cuanto que en cada cosa natural se manifiesta un modo de ser cuya razón suficiente es una relación que vincula esencialmente el ser natural con el uno.

El uno es, cosmológicamente, totalidad y perfección absoluta. Y él es, metafísicamente, principio de perfección. La naturaleza, por el contrario, es la imperfección relativa respecto al uno; ella es «lo otro», el «resto» (τὰ ἄλλα), que se dice a través de todas las demás magnitudes numéricas que no son uno. Jámblico recoge la explícita afirmación de Filolao que afirma: «el uno es principio de todas las cosas» (ἐν ... ἀρχὰ πάντων) (*Fil.*, b 8, II, 216)⁴. Este uno es también llamado, indistintamente «Mónada» (*Fil.*, a 10, II, 122).

A partir de este uno absoluto, se establece la magnitud numérica como principio ontológico y cognoscitivo de las cosas, a las que confiere, por tanto su especificidad entitativa. La naturaleza del número

³ *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1955, p. 21, v. 1.º

⁴ Véase la nota 1 (supra) para interpretar la cita.

es, en consecuencia, *cognoscitiva* (γνωστικά) y *rectora* (ἡγεμονικά) y nada sería claro ni en sí mismo ni en relación con lo demás si no existiese el número y su esencia. Pero él existe y

armonizando todas las cosas en el interior del alma las hace cognoscibles y relacionables entre sí (*Fil.*, b 11, II, 218).

El elocuente testimonio de Aristóteles confirma esta interpretación del número como principio del ser y del conocer. En *Metafísica*, I, 5, 985 b 23 y ss., los números son reconocidos como «principios» de los cuales las cosas son «como semejanzas» (αμιούματα) o «modificaciones» (αριθμῶν πάθος). Y por ello —afirma Aristóteles— el número es principio no sólo como *materia* (ὡς ὕλην) para los seres, sino también como «modificación y figura» (ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις). E identificando Aristóteles el concepto de *imitación* de los pitagóricos con el de *participación* en Platón, concluye afirmando que entendían al uno como *substancia de los seres* (ὡς δ' οὐσίαν το ἓν) (987 b 21).

Al leer el capítulo V de la *Metafísica*, que acabamos de citar, son muy perceptibles las precauciones aristotélicas, casi sus vacilaciones, para definir con claridad qué es lo que entendían los pitagóricos por número. Precauciones que se confirman con sus observaciones en *Met.*, XIV, 6, b 1096 26 ss. Pero no cabe duda de que sus palabras confirman a Filolao y sugieren al número como *principio racional* que remite a una concepción de la naturaleza como *cosmos*, proporcionalmente ordenada en su esencia. De hecho sería, en efecto, Pitágoras quien

por primero llamó al conjunto de todas las cosas *cosmos*, por el orden que hay en ellas (*Pit., Scrt.*, 21, I, 67).

Como bien señala Jaeger, el término *cosmos* era usado ya antes referido al orden obtenido por medio de la justicia⁵. Pero este orden, para el pitagórico, no es sólo exterior a las cosas, sino que él es su ley interior, su esencia; *ellas son en sí mismas orden*, cual expresión de los modos en que el Uno se multiplica en el mundo del devenir. Cada ser «es» y «es conocido» en virtud del número, por eso confirmará Filolao:

todas las cosas que se conocen tienen número, sin él nada sería posible pensar o conocer (*Fil.*, b 4, II, 198).

El número identifica y distingue a cada cosa en su ser, no desde el punto de vista de la magnitud, sino determinando su substantivi-

⁵ JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast., Ed. F. C. E., Madrid, 1978 (reimp.), p. 41.

dad relativa con el Uno. Las diversas clases de número (pares, impares y sus divisiones) no serán, en consecuencia, más que determinaciones metafísicas y no aritméticas de lo real que por sí mismas hacen comprensible cómo el Uno-perfección está presente y participado en la multiplicidad. De ahí la complicada referencia pitagórica a las perfecciones e imperfecciones, entendidas como efectos de las diversas relaciones numéricas.

Es así inteligible que Filolao llame al número *principio* y Aristóteles *casi materia* o *como substancia*. Tema que perdura en el pitagorismo posterior que sigue manteniendo:

los números son el primer elemento de la naturaleza y de todo lo que existe naturalmente (καὶ τῶν φύσει ὄντων πρώτους) (Pit. An., 4, III, 68).

Porque el número significa, no magnitud matemática, sino proporción metafísica, es comprensible que los neopitagóricos posteriores hayan introducido —como antítesis de la *Mónada* = *Uno*, símbolo de la perfección— la *Diada*, principio ontológico negativo que expresa el mal y la limitación. Así lo expresa un elocuente testimonio:

La diada indefinida (μονάδος ἀόριστον), quasi materia, subyacente a la mónada que es causa (Pit. An., 45, III, 218).

Así pues, la inteligibilidad total de lo real se expresa por medio de las múltiples analogías que los números manifiestan. Por eso con razón dirá Vogel: «To Pythagoras number was the principle of a divine order in the Universe. The study of number and its laws therefore was the immediate contemplation of the divine Law by which everything is held together and to which the objects of nature owe their being and their essence, and to which man in his thought and life is likewise subjected»⁶.

8. PRESUPUESTOS ORFICO-ANIMISTAS

La metafísica del número es una conclusión de la cosmología religiosa del pitagorismo o, si se prefiere, su expresión teórica. El pitagórico, en efecto, es antes que metafísico un creyente iniciado. Su visión del mundo es religiosa y por tanto su metafísica es, también aquí, una «ancilla theologiae». De ahí el carácter sagrado de la *Tetractis*, puesto que en ella, según la unidad, se forma el diez, número perfecto según la esencia, y a partir de él todos los demás. Dado su carácter sagrado, por ella juraban según el testimonio de Aecio:

⁶ C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Ed. by Royal Van Gorcum Ltd., Assen, 1966, p. 196.

No, por el que a nuestra cabeza (mente) confió la Tetractis, fuente y raíz de la siempre fluyente naturaleza (*Pit. An.*, 18, III, 106).

No quiero decir con lo anterior que su teoría del número no desborde la «mística». Como acabamos de señalar, él es principio metafísico de inteligibilidad. Pero ello no veta el sentido religioso de la investigación pitagórica sino que la confirma, con independencia de su aporte a las ciencias exactas.

Del mismo modo su antropología será también religiosa y su teoría del alma —en analogía con la metafísica del número— quiere igualmente hacer inteligible la relación unidad-perfección/multiplicidad-imperfección. Recordaremos por ello aquí su raíz órfico-religiosa, como presupuesto de interpretación.

La inspiración órfica alcanza, sobre todo, a las concepciones sobre la naturaleza y el alma. Particularmente el pitaorismo retiene del orfismo tres tesis fundamentales. En primer lugar, la concepción pan-teísta de la naturaleza en cuyos fenómenos así como en el transcurrir de las estaciones, veía la manifestación de un espíritu cósmico que vive, muere y reaparece. En segundo lugar, la afirmación del dualismo antropológico alma-cuerpo, con la consecuencia de una exigencia de purificación moral. Y, por último, la aceptación de la metempsicosis, como recuerda en un pasaje ya tópico de sus *Historias*, IV, 95, el propio Herodoto.

Como muy bien señala Jaeger, la metempsicosis sería imposible, también dentro de las teorizaciones órficas, sin el concepto de *alma-aliento* que propicia Anaxímenes⁷. Tanto órficos como pitagóricos habrán recibido de él este concepto capital que posibilita la transmigración, ya que sin el concepto de *aéreo* sería imposible que ésta se realizase. Ello avala la tradicional afirmación de que Pitágoras fue discípulo de Anaxímenes. Ambos eran de la Jonia y la cronología lo confirmaría.

La doctrina órfica del alma supone, sin embargo, un gran avance acerca del origen mítico de las cosas y limitaba el concepto de alma al sobre la religión homérica. Esta sólo esbozaba algunas generalidades de *alma-vida* (ψυχή) y al de *alma-conciencia* (θυμός), ambos ligados al cuerpo y a sus procesos⁸. Ciertamente, como señalan Gernet y Boulanger, la idea de la metempsicosis no es novedad helénica, ya que encuentra su origen en las ancestrales creencias en la reencarnación⁹. Pero los elementos teóricos para hacerla comprensible y no contradictoria se gestan en el medio órfico-pitagórico a partir de la sugerencia de Anaxímenes.

⁷ JAEGER, W., *Opus cit.*, p. 88.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ GERNET Y BOULANGER, *El genio Griego en la Religión*, Ed. Uteha, México, 1960, p. 98.

A pesar de la inspiración órfico-religiosa es necesario reconocer que el pitagorismo, desde el inicio, se vincula a la preocupación reflexiva o cognoscitiva y no a la práctica ritual y mística propia del orfismo. La «salvación» vendrá para el pitagorismo por vía de conocimiento y no por la «simpatía» catártica del rito. De ahí su constitución en comunidades de investigación y saber que nade tienen que ver con los *thiasos* órficos o «grupos de fieles asociados en las *orgías*», como los define Gernet y Boulanger¹⁰. La obra de Aristóxeno (*Arist., Sent. e vit.*, III, 281-333) recoge toda una tradición que se diferencia profundamente del misticismo órfico. A su vez, toda la teoría del alma ligada al número, como veremos, y su misma investigación matemática y científica confirman la mentalidad reformadora de Pitágoras vinculando esencialmente ciencia y salvación. Todos estos aspectos son los que pasa por alto E. Rohde, cuya interpretación deja excesivamente vinculado orfismo y pitagorismo, hasta el punto de presentar a éste como un movimiento «anti-ilustrado». De ahí su afirmación: «La doctrina de Pitágoras sobre las almas, en sus rasgos más esenciales, no hace otra cosa que poner en pie los fantasmas creados por la religión popular, en la forma algo más perfecta que se debe a los teólogos y a los sacerdotes y exorcistas, y, en último término, a la órfica»¹¹.

En las palabras anteriores se deja de lado la naturaleza verdaderamente novedosa de la comunidad pitagórica y su intención cognoscitiva. A pesar de la inspiración de fondo, Pitágoras representa, desde el inicio, un planteamiento racional de los grandes temas que procedían de la religión popular que, en Grecia, fue generalmente el orfismo, aunque él no haya sido reconocido como religión «oficial» más que en el siglo VI, en tiempos de Pisístrato. La atención que a los pitagóricos Platón y Aristóteles conceden y la interpretación que de ellos nos refieren, refrendan lo que acabamos de decir¹².

II. LOS FRAGMENTOS «PSICOLOGICOS»

Un testimonio procedente de Porfirio afirma rotundamente:

Pitágoras oía la armonía del universo, o sea, percibía la armonía universal de las esferas y de los astros que se mueven con aquéllas (*Pit., Vit. e dott.*, e, I, 16).

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ ROHDE, E., *Psiche*, Ed. Summa, Madrid, 1942, 2.º tomo, p. 122. (De esta obra existe reedición posterior en un solo tomo).

¹² Cf., respecto al Orfismo, GUTHRIE, W. K. C., *Les Grecs et leurs dieux*, Ed. Payot, París, 1971. También, del mismo autor y en la misma editorial, *Orphée et la religion grecque*.

Esta armonía está animada, según Filolao, por el «uno» —τὸ ἓν— que es en sí mismo armonía y orden y por eso también causa de orden:

El primero armónicamente compuesto, el uno, en medio de la esfera se llama hogar (ἐστία καλεῖται) (Fil., b 7, II, 214).

El hombre es una parte de la armonía universal. Análogo al universo, su cuerpo está animado y ordenado por el alma. Esta, lo mismo que el número, es —por una parte— principio corporal individual. Pero al mismo tiempo es —por otra parte— el elemento por el cual el hombre queda engarzado en la totalidad armónica cósmica y ligado, por ello mismo, al ciclo de la metempsicosis.

Tal duplicidad hace compleja la temática pitagórica sobre el alma. En efecto, si bien en cuanto ψυχή ella pertenece al individuo particular, también ella, en cuanto que vinculación cósmica, es espíritu supraindividual o δαίμων, semejante al Uno, y hace al hombre partícipe de la única y universal esencia del Uno del que todas las cosas son determinaciones. De esta duplicidad se derivarán afirmaciones y testimonios con frecuencia difíciles de compaginar. Sin embargo, tener en cuenta que el pitagorismo se mueve en esta especie de tensión o dialéctica entre la individualidad que debe ser afirmada desde un principio de orden y la Unidad que no puede ser negada como substancia única, será esclarecedor para su análisis a la par que hará más comprensibles las imprecisiones y generalidades, por otra parte no sólo patrimonio de pitagóricos cuando del tema del alma se trata.

Dividiré los fragmentos y testimonios de acuerdo a dos tópicos:

A) La naturaleza del alma. B) Los atributos del alma.

A) LA NATURALEZA DEL ALMA

Bajo este epígrafe recogeré los testimonios y fragmentos que aluden a *lo que el alma es* o a *aquéllo de lo que está hecha*.

1. La naturaleza «física» del alma

No son abundantes los testimonios sobre la constitución «física» del alma, entendiendo por tal su reducción a los elementos comunes en la investigación jónica o a otros considerados como componentes de la naturaleza.

En el pitagorismo antiguo, como es el caso de Hipaso de Metaponto (Ipp., Vita, 1, I, 84), se afirma una cualidad anímica similar a la que le atribuían otros muchos. Así nos dice que

Según Parménides, Hipaso y Heráclito, el alma es de naturaleza ígnea (πυρώδη)... ellos hacen derivar el alma del fuego (*Ipp., Dott.*, 9, I, 96).

Asu vez recoge Aristóteles lo que, al parecer, era una opinión muy difundida ya que se confirma también posteriormente. Es la naturaleza «aérea» del alma, aunque sobre el tema las opiniones no debían de ser tan claras. En el *De Anima* (404 a 17) dice Aristóteles que algunos pitagóricos decían

que el alma era las partículas del polvo que se encontraban en el aire (... ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα).

Pero allí mismo confirma la división de opiniones señalando que otros afirman que es aquello que las mueve (404 a 19).

Diógenes Laercio, citando la obra de Alejandro Polistor (s. I a.C.) *Sucesiones de los Filósofos*, en donde éste recogía ideas de ciertas *Memorias pitagóricas*, transmite la creencia común en la divinidad del éter y con él la del alma:

El alma es un fragmento del éter, tanto del cálido como del frío, y por el hecho de participar del éter frío, el alma se diferencia de la vida (*Pit. An.*, 45, III, 27).

Aunque aquí se afirma la inmortalidad de toda el alma, más adelante el mismo fragmento, como veremos, afirmará como inmortal sólo una parte de ella.

Como es apreciable, el medio «físico» en el que el pitagorismo se mueve no impide su adhesión a las doctrinas «aéreas» o «etéreas», más acordes con las propiedades que atribuirá al alma.

2. La naturaleza «biológica» del alma

A este respecto los testimonios son más explícitos, aunque no fáciles tampoco de concordar.

Hipaso anuncia la diferencia entre cuerpo y alma con palabras explícitas:

Una cosa es el cuerpo, otra —y con mucho— es el alma que también tiene energía en cuerpo débil, ve en el ciego y vive en el muerto (*Ipp., Dott.*, 10, I, 96).

Esta diferencia es común en el pitagorismo. La dificultad aparece a la hora de determinar en qué consiste esa realidad distinta del cuerpo.

Filolao introduce una temática prolija en el pitagorismo: la diferencia entre lo sensitivo y lo intelectual que, de hecho, no va a encontrar un tratamiento homogéneo. Filolao establece la existencia de una especie de alma sensitiva, radicada en el corazón, además de lo explícitamente intelectual. Por el sentido «psicológico» del fragmento lo citamos por entero:

Cuatro son los principios del animal dotado de razón... cerebro, corazón, ombligo y sexo: «el cerebro es el principio del entendimiento (νοῦς); el corazón del alma y del sentido (δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθησιος); el ombligo del radicarse y del crecer del embrión; el sexo de la expulsión del semen y de la generación. El cerebro representa el principio del hombre, el corazón el del animal, el ombligo el de la planta, el sexo el de todas las cosas, porque todas las cosas germinan y crecen a partir del semen (*Fil.*, b 13, II, 224).

Aparece así la distinción entre el entendimiento (νοῦς), el alma y las sensaciones, cuyo principio radica en el corazón, mientras que el principio del entendimiento es el cerebro. Quizás, como sugiere Timpanaro, Filolao discute aquí con Empódocles que hace residir en el corazón también el principio racional y no sólo el sensitivo. Pero tampoco la teoría de Filolao será uniforme entre los pitagóricos, como vamos a ver.

Un largo testimonio de Diógenes Laercio (*Pit. An.*, 45, III, 216-238) recoge una detallada referencia fisiológica que hace derivar el alma del cerebro, a través del semen. Esquemáticamente el sentido del testimonio es el siguiente:

— El semen es una gota del cerebro. El semen contiene linfa, humor y sangre, de los que se forman la carne, los nervios, pieles y huesos, o sea todo el cuerpo. El semen contiene además vapor cálido (θερμὸν ἀτμὸν) del que se forman el alma y el sentido —la sensación— (ψυχὴν ... αἰσθησιν), al ser depositado en el seno materno.

Así pues, el alma y las sensaciones tienen el mismo origen. Pero ambas se diferencian en que los sentidos —vista y oído, por ejemplo— sede de las sensaciones, mantienen este vapor siempre muy cálido. Por el contrario, parte de ese vapor, *refrigerado* por aire externo, origina precisamente *el alma*.

Pero, a su vez, el alma del hombre no es una realidad homogénea. Se divide en tres partes, prosigue el testimonio: *entendimiento, raciocinio y sentimiento* (νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν). El entendimiento (νοῦς) y el sentimiento (θυμός) se encuentran también en los animales (I.1115); el raciocinio sólo en el hombre (μόνον ἐν ἀνθρώπῳ). Estas tres partes del alma no radican en el mismo lugar: el raciocinio y el entendimiento tienen su sede en el cerebro; el sentimiento en el corazón.

Se diferencia así esta tesis de la que hemos citado de Filola, antes de iniciar el análisis del presente testimonio. Para Filolao el νοῦς es propiedad exclusiva del hombre, radicada en el cerebro, mientras que el sentimiento (αἴσθησις) y el alma (ψυχή) radican en el corazón y son atributos de todos los vivientes. Se diferencia también de las tesis de Alcmeón quien, a su vez, hace radicar φρένες y αἴσθησις en el cerebro (*Alc.*, a, 5, I, 128).

Volviendo al testimonio que veníamos comentando (*Pit. An.*, 45, III, 216-239), el entendimiento o νοῦς expresa también la inteligencia animal. Lo específicamente humano es aquí expresado por el *raciocinio* o φρένες. El testimonio podría quizá conceptualizarse con Festugière¹³ diciendo que el φρένες es facultad de representación; el φρένες facultad de razonamiento y el θυμός principio de los sentimientos.

Lo racional humano queda, en síntesis, reducido al φρένες que es inmortal (l. 1120), pero no como tal φρένες sino como una especie de plantilla o doble aéreo del cuerpo (l. 1126). Lo inmortal, por tanto, es la capacidad raciocinante con forma corporal. Por el contrario tanto el νοῦς como el θυμός son mortales y necesitan del alimento que es la sangre. A su vez, los razonamientos son invisibles y «aéreos», son «soplo del alma» (τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμος εἶναι) (l. 1121).

El fragmento afirma otra cualidad fisiológica del alma: el alma «se vigoriza» (l. 1123) y paulatinamente se independiza y estabiliza hasta que por sí misma (καθ' αὐτήν) es capaz de engendrar sus propios vínculos, que son los razonamientos (τοὺς λόγους) y las obras (τὰ ἔργα). Se introduce así un concepto de crecimiento o maduración del alma.

Esta compleja estructura del alma se confirma con otro testimonio procedente de Aecio que atribuye a los pitagóricos la afirmación de que

nuestra alma está formada por la tétrade, o sea: razón, conocimiento, opinión y sentido (... νοῦν ἐπιστήμην δόξαν αἴσθησιν) (*Pit., An.*, 15, III, 106).

De esta atribución al alma de una heterogeneidad bio-sentimental-intelectiva, se deriva la afirmación de la igualdad natural de todos los vivientes; que Porfirio refiere a Pitágoras y que fue discutida en el pitagorismo posterior. El testimonio atribuye a Pitágoras la afirmación de que

todos los seres animados deben ser considerados de la misma naturaleza (*Pit., Vit. e Dott.*, 8a, I, 42).

¹³ FESTUGIERE, A. J., «Les "Mémoires pythagoriques" cités par Alexandre Polyhistor», en *Revue des études grecques*, 1945 (58), p. 62.

El rango homogéneo de todos los vivientes perdura como convicción pitagórica hasta la época romana cuando Cicerón recoge en el *De Republica* (II, 11, 19) que

Pitágoras y Empédocles advierten que una sola es la condición de derecho de todos los vivientes y proclaman que deben ser infligidos castigos inexorables a aquellos por los que un animal es violentado (*Pit., Scrt.*, 22, I, 66).

La homogeneización anímica de los vivientes es, sin embargo, contradicha por el testimonio recogido por Diógenes Laercio que hemos citado más arriba (*Pit. An.*, 45, III, 216), en el que se afirma que

también las plantas son seres vivientes, pero no ciertamente todo viviente tiene alma (I, 1.085).

Otra consecuencia de la condición biológica del alma es la afirmación, recogida por Luciano (*Occ.*, 36, II, 392), según la cual los pitagóricos, casi como fórmula ritual, encabezaban su correspondencia y quizás sus saludos orales, deseándose *gozar de buena salud* (ὕγιαίνειν), como el augurio más adecuado tanto para el alma como para el cuerpo. Desechaban, pues, el χαίρειν (alegrarse) o el εὖ πράττειν (prosperar), fórmulas usuales en la correspondencia. Tanto la alegría como la prosperidad eran, continúa el testimonio, consecuencia de la buena salud del cuerpo y del alma. Esta *buena salud*, desde el pitagorismo antiguo, consistía ya, según Alcmeón, en

el equilibrio de las potencias: húmedo seco, frío calor, amargo dulce, etc... (*Alcm.*, b, 4, I, 150).

La enfermedad, en consecuencia, es efecto del predominio de un opuesto.

Como síntesis de lo dicho podría concluirse:

— En toda la tradición pitagórica el alma está vinculada al proceso de la generación, sin que nada se afirme sobre el cómo ella «preexista» y cómo se encarna en cada cuerpo.

— Se afirma en el hombre una actividad específicamente «cerebral» racionante y otra sensitivo psicológica, que la tradición no hace radicar en los mismos órganos. En todo caso el cerebro aparece siempre como el lugar privilegiado de lo específicamente humano.

— La afirmación de la pervivencia, después de la muerte, de un doble «aéreo», que no es precisamente la parte racionante, sino que comprende a ésta con forma corporal.

3. La naturaleza «armónica» del alma

El concepto de alma como «armonía» está ligado, a mi modo de ver, más a la condición «fisiológica» del alma que a las teorizaciones

sobre su composición «numérica». Como dijimos, el número representa un principio que designa una «cualidad de ser» o «modo de ser» respecto al Uno-perfección. Hacer radicar en la «armonía» la naturaleza del alma supone que en ella debe darse el equilibrio o la proporción perfecta para que ningún elemento o cualidad predomine sobre los otros. Pero estas cualidades que deben ser armónicas, son biológicas o físicas. Ello supone la armonía de pares e impares que sintetizan todas las cualidades. Por tanto, la naturaleza biológica armónica lleva aneja la armonía matemática y no viceversa.

Un primer testimonio remite el tema de la «armonía» al origen mismo del pitagorismo. Así, el testimonio posterior de Macrobio, refiere que

Pitágoras y Filolao afirmaban que el alma era armonía (*harmoniam*) (*Fil.*, a, 23, II, 178).

Pero el concepto está bien testificado por la conocida y reiterada opinión de Aristóteles. Ya en los testimonios sobre uno de sus primeros perdidos diálogos, el *Eudemo*, aparece su crítica al concepto, según recoge Rose en un largo fragmento procedente de Juan Filopon¹⁴. Esta referencia es más explícita en *De Anima* (407 b30), donde con claridad afirma:

hay (otros filósofos) que dicen que el alma es una armonía, añadiendo que la armonía es mezcla y combinación de contrarios.

Y por último, en *Política* (1340 b17), reitera que

muchos sabios dicen que el alma es armonía y otros que tiene armonía.

Con el enunciado de la opinión alternativa Aristóteles introduce con perspicacia la diferencia entre el *ser* y el *tener* armonía, aludiendo quizás con el *ser* a los pitagóricos y con el *tener* a Platón.

El concepto mismo de armonía confirma la no simplicidad del alma y la vincula con la composición de contrarios, que justifican el concepto de armónico. Así lo entiende Filolao diciendo que

la armonía nace exclusivamente de contrarios; porque armonía es unificación de complejos y acuerdo de disidentes (*Fil.*, b, 10, I, 216).

La opinión del alma-armonía debía ser opinión bien conocida como confirma también Platón. En el *Fedón* (88d) explícitamente Cebes

¹⁴ *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, collegit V. ROSE*, Teubner, Stuttgart, 1966. La cita en pp. 49-50. (La obra es reedición de la de 1895, Berlín.)

afirma que siempre le impresionó y le sigue impresionando que nuestra alma «es una especie de armonía».

Pero a pesar de ser esta una opinión, al parecer, común, las referencias explícitas de los pitagóricos sobre el tema se reducen a los de Filolao, sin que poseamos otros testimonios directos.

B) LOS ATRIBUTOS DEL ALMA

Es en la determinación de los atributos del alma donde los testimonios son más elocuentes. Veámoslos tipificados en torno a los dos temas siguientes.

1. El alma, sede de la «comprensión»

Ya hemos indicado en la referencia a la «naturaleza biológica» del alma las funciones que se le atribúan a ciertas de sus partes, distinguiendo, con su localización, la sensibilidad y la intelección. Sin duda alguna la capacidad racional por la que el hombre se distingue del animal es atribuida al alma en toda la tradición pitagórica.

Alcmeón establece la clara distinción entre el hombre y los demás vivientes en virtud de la diferencia entre lo intelectual y lo puramente sensitivo:

El hombre se diferencia de los otros vivientes porque sólo él comprende (*ξυνίησι*), mientras que los demás sienten pero no comprenden (*Alc.*, a, 5, I, 128).

Es de señalar que el *ξυνίησι* empleado por Alcmeón procede del verbo *συνίημι* que lleva anejo un significado complejo como atender, distinguir, entenderse... En todo caso, todas actitudes específicamente humanas. No precisa, sin embargo, Alcmeón si es el alma o no la que «comprende» o solamente el cerebro donde, según él, reside «el principio directivo» tanto de la comprensión como de la sensación (*Alc.*, a, 8, I, 135; a, 11, I, 139; a, 5, I, 133).

Más explícitamente el alma es equiparada en otros testimonios al entendimiento y éste asimilado al Uno-substancia, en virtud de su homogeneidad y preeminencia. Así leemos

Los pitagóricos llamaban al uno entendimiento y sustancia; el alma... como el entendimiento. Llamaban al entendimiento mónada y uno porque él es estable y todo en sí igual y dominador; pero también sustancia porque la sustancia es el elemento primero (*Pit., An.*, 4, III, 64).

Así pues, por analogía con el Uno, el alma es considerada en su totalidad como sustancia y como entendimiento (*ὡς τὸν νοῦν*). Debido

a ello Aristóxeno afirmará que el alma es capaz de «aprender» (το μανθάνον) y «recordar» (διαμνημονεύον). Ello es posible porque

el alma es el principio mediante el cual se adquiere el conocimiento y en el cual es custodiado el juicio (*Aris., Sent.*, 1 b, III, 288).

Señalemos, por último, que el entendimiento llega a su pleno desarrollo y se convierte en λόγος τέλειος a la edad de catorce años (*Alc.*, a, 15, I, 145).

Si recordamos aquí lo dicho al hablar de la naturaleza biológica del alma, se aprecia una explícita afirmación del alma como νοῦς a pesar de que en ella radique también la sensación. Ello confirma que la categoría de «composición» es por el pitagorismo atribuida a todas las cosas, precisamente por que no son el Uno. Nada hay simple y por tanto tampoco el alma que, siendo entendimiento, no puede ser sólo eso. De aquí que Alcmeón con una precoz modernidad dirá:

la mayor parte de las cosas humanas son una dualidad (*Alc.*, a, 3, I, 127).

Dualidad que nuestra psicología actual tampoco logrará distinguir con precisión ya que entendimiento y sensación, materia y espíritu, conciencia e inconsciente, etc., son patrimonio y función de todo el hombre.

2. El alma inmortal y transmigratoria

Teniendo presente la distinción anunciada más arriba, según la cual una parte del alma es mortal y en sí misma perecedera, la afirmación de la inmortalidad genérica es tradición pitagórica constante.

Las discusiones platónicas en el *Fedón*, con la intervención de discípulos de Filolao y las alusiones a éste como autoridad en el tema (61 d), testifican que en el pitagorismo antiguo la inmortalidad ocupaba un lugar primordial. Sócrates alude a Filolao, en el pasaje citado del *Fedón*, como si él fuese el «especialista» en la materia.

Los testimonios de Herodoto son también explícitos. Atribuyendo a los egipcios el patrimonio de la doctrina de la inmortalidad y el de la transmigración, afirma que en Grecia hay muchos que profesan estas doctrinas (*Historias*, II, 123) para precisar luego (IV, 95) que los pitagóricos

enseñaban que después de la muerte irían a un lugar donde vivirían para siempre (αἰεὶ περιέδντες) en posesión de todos los bienes (*Pit., Vit. e Dott.*, 2, I, 24).

No deja de sorprender una cierta contradicción entre el «para siempre» y la posibilidad de la transmigración que admite el mismo pasaje.

La misma doctrina viene referida por los testimonios de Porfirio, quien, aludiendo a los pitagóricos, refiere:

eran universalmente conocidas algunas sentencias suyas: en primer lugar que el alma era inmortal, después que ella transmigra (μεταβάλλουσιν) a otras especies de seres vivos; y además que, según determinados períodos de tiempo, lo que alguna vez ha existido retorna, que nada es nuevo en absoluto y que todos los seres animados deben ser considerados de la misma naturaleza. Parece que Pitágoras haya sido el primero en introducir en Grecia estas doctrinas (*Pit., Vit. e Dott.*, 8, I, 45).

No parece dudoso que la doctrina de la inmortalidad haya llegado a Grecia procedente de Egipto. Más dudoso es, como afirma Zeller y con él Timpanaro, que la doctrina de la transmigración proceda de Egipto, donde no existen testimonios explícitos sobre el tema. Posiblemente la base tradicional del orfismo con los rastros del animismo prehistórico hayan sido el soporte para la afirmación explícita de la transmigración.

Alcmeón es igualmente claro respecto al carácter inmortal y casi divino del alma, que descubre a partir de la autonomía de sus movimientos. Semejante a los seres divinos (y cita astros, luna, sol) que se mueven siempre, el alma es inmortal «porque es semejante a las cosas inmortales» ya que también ella se mueve siempre (*Alc.*, a, 12, I, 141). O sea, que si la divinidad es reconocida como fuente de movimiento autónomo, éste —sin embargo— es la manifestación que nos descubre la divinidad de los seres. El movimiento del alma que aquí se nombra pudiera ser una alusión a su cualidad de «polvo de éter», como ya dijimos, o a la doctrina de la transmigración.

La transmigración no se produce por la consubstancialidad de los seres, puesto que el alma humana puede también emigrar a un animal. Diógenes Laercio nos relata que Pitágoras reconoce por la voz el alma de un amigo habitando en un perro (*Pit., Vit. e Dott.*, 1, I, 12).

Porfirio detalla una auténtica genealogía metempsicósica del propio Pitágoras, quien de modo fabuloso recuerda todas las «reencarnaciones» en hombres privilegiados, sin perder memoria de ninguna de ellas (*Pit., Vit. e Dott.*, 8, I, 40). Quizás tan prodigiosa prosapia le hacía considerarse engendrado por gérmenes más perfectos que los comunes a la humana naturaleza, según testimonio de Aristóteles referido por Aecio (*Pit., Vita e Dott.*, 7, 1, 35).

La prohibición de alimentarse de seres vivos se originaría en la posibilidad de la reencarnación en ellos de almas humanas. Este tema,

sin embargo, debe haber sido muy discutido entre los pitagóricos y debe haber dado origen a una amplia casuística. La prohibición parece tajante en testimonios referidos al propio Pitágoras (*Pit., Vit. e Dott.*, 9, 1, 46). Jámblico, sin embargo, recoge un testimonio en que la prohibición se atenúa:

el alma humana no entra solamente en aquellos animales que está permitido sacrificar; por eso es necesario alimentarse solamente de los sacrificables y no de ningún otro (*Ac. e Sim.*, 4, III, 259).

Teniendo presente que «sacrificables» eran todos los comestibles, el tema se complica ya que no sabemos si son sacrificables porque comestibles o viceversa.

De lo que no tenemos ni una sola noticia es sobre cómo el alma transmigra y de qué modo se encarna en cada cuerpo o en virtud de qué principios. Debido a ello Aristóteles, entre la incredulidad y la sorna, sentencia en *De Anima* (407 b 20) refiriéndose a los pitagóricos:

Aquellos buscan sólo decir qué cosa es el alma, pero acerca del cuerpo destinado a recibirla no añaden ninguna explicación, como si cualquier alma penetrase casualmente en cualquier cuerpo, según las fábulas de los pitagóricos.

De lo dicho se deducen tres conclusiones: el cuerpo como tumba o cárcel del alma, la necesidad de expiación y la ilegitimidad del suicidio. Los tres temas con repercusión importante en la obra platónica.

El tema del cuerpo-cárcel es conclusión inmediata de la condición transmigratoria del alma, pero no se encuentra refrendado por testimonios numerosos. En todo caso no por textos que impliquen juicio negativo respecto al cuerpo.

Filolao afirma que era creencia de teólogos y adivinos, desde la antigüedad, la opinión de que el alma estaba «en el cuerpo como en una tumba» (*Fil.*, b, 14, II, 227). Sin embargo la tradición pitagórica no fue prolija en el tema, de manera directa, y su visión de la materialidad corpórea no conduce a un pesimismo o negatividad antropológica, como lo demuestra la admirable serie de preceptos educativos que nos refiere Jámblico, recogiendo las sentencias de Aristóxeno (*Aris., Sent. e V. P.*, 8, III, 313).

Pero el tema es retomado por Platón más detenidamente. En *Gorgias* (493 a), por boca de Sócrates afirma explícitamente que «el cuerpo es para nosotros como una tumba». Y en *Crátilo* (400 c) también Sócrates entra en la disquisición de que algunos toman el cuerpo (*σῶμα*) por tumba (*σῆμα*) del alma, o por signo (*σημα*) de lo que el alma quiere significar. Al fin Sócrates mantiene que el cuerpo es

σῶμα (prisión) donde el alma debe estar hasta que expíe sus culpas. En el *Fedón* (61 d), a su vez, se afirma al cuerpo como cárcel.

El tema de la expiación aparece ligado con el pitagorismo de forma decisiva. Ella es el objetivo de todo el pitagorismo, tanto como doctrina como forma de vida. La vida presente, en efecto, es vivida en la conciencia de que ella debe ser una continua purificación en la cual el conocimiento y la ciencia ocupan el lugar que en el orfismo era atribuido a los ritos y misterios.

Más en particular Filolao confirma que

el alma está unida al cuerpo para pagar una pena (τιμωρίας) (*Fil.*, b 14, II, 226).

Y un pitagórico citado por el nombre de Eusiteo afirmaba que

las almas de todos los hombres están ligadas al cuerpo y a la vida de aquí abajo para la expiación (τιμωρίας χάριν) (*Fil.*, b 14, 228).

Debido a que la vida es expiación el mejor de los consejos era:

Las fatigas son un bien, los placeres sin embargo son, de todos modos, un mal; porque venidos (al mundo) a pagar una pena, debemos pagarla (κολασθῆναι) (*Ac.*, e *Sim.*, 4, III, 256).

Y para el pitagórico el consejo era cosa sagrada (ἱερὸν γὰρ συμβουλή), de ahí el valor del testimonio anterior, que era «el mejor de los consejos».

Porque la vida, teórica y práctica, es toda ella purificación, el pitagórico debe vivirla de acuerdo con una precisa normativa que recoge Aristóxeno (*Arist.*, *Sent. e V. P.*, III, 280-333). La música es la actividad particularmente purificativa. Por eso dirá Aristóxeno que

para la purificación del cuerpo recurrían a la medicina, para la del alma, a la música (*Arist.*, e *V.P.*, 1 b, III, 290).

Por eso llamaban «catarsis» al arte de curar mediante la música. Y tal habría sido el significado del concepto en la antigüedad (*Ibid.*, página 292).

Como consecuencia de la situación de expiación, el hombre debe acoger la muerte con placer solamente en la vejez, persuadido de que

la liberación del alma acontecerá entonces con el consentimiento de los dioses (κυπλων) (*Fil.*, b 14, II, 278).

Ello debe ser así porque

todas las cosas han sido protegidas por dios como en custodia (*Ibid.*, 230).

y sólo Dios está por encima de la materia.

Esta idea pasa al *Fedón* (61 d-62 b) donde Cebes confiesa que oyó tal doctrina a Filolao, le dice a Sócrates. Aun admitiendo que para algunos mejor sería estar muertos que vivir; y aceptando que los hombres «estamos en una especie de presidio», lo cierto es —afirma Sócrates— «que no debe liberarse uno a sí mismo ni evadirse de él». Y concluye: «me parece algo grandioso y de difícil interpretación. Pero lo que sí me parece, Cebes, que se dice con razón que los dioses son quienes se cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una de sus posesiones».

La vida no está, pues, en nuestras manos, como tantas otras cosas. Así lo entiende Aristóteles que, siempre agudo y perspicaz, sentencia recordando a Filolao:

Así pues hay pensamientos y pasiones que no están en nuestro poder, como también las acciones que de tales pensamientos y reflexiones se desprenden; pero —como dice Filolao—: «hay razones más fuertes que nosotros» (εἶναι τινὰς λόγους κρείττους ἡμῶν). (*Ética Eud.*, 1.225 a 30).

Tras esta analítica que quiso seguir con atención los fragmentos directamente relacionados con el tema del alma, afloran algunas reflexiones conclusivas.

El pitagorismo aparece, en primer lugar, como una pretensión reflexivo-religiosa que, si bien dentro de formulaciones genéricas, supuso un extraordinario lanzamiento de los temas antropológicos en el seno de la filosofía presocrática. Ciertamente que no pudo dejar de moverse en un ambiente que no fuese el suyo, pero el hombre adquiere en los pitagóricos, según nos remite Diógenes Laercio, la categoría de «congénere de los dioses» (*Pit. An.*, 45, II, 225), con el reconocimiento de una dignidad que se convirtió en el motivo central de la historia del pitagorismo.

Sus afirmaciones sobre la naturaleza del alma y sus propiedades, no se asientan, ciertamente, sobre una analítica rigurosa, como Aristóteles percibe reiteradamente cuando a ellos se refiere. A ello alude también Heráclito cuando arremete contra la «polimatía» o plurisabiduría pitagórica (*Diels-Kranz, Her.*, 8, 40, I, 160). Pero no por ello el pitagorismo deja de ser un continuado empeño por reconducir a conceptos racionalmente más aceptables el fondo mítico-animista sobre el que trabaja. Como bien señala García-Junceda «Pitágoras... pretendía una auténtica *teoría* del Universo, es decir, una *visión* del mundo en su maravillosa ordenación, para poder, desde ella, gobernar

la vida de los hombres»¹⁵. En cuanto tal, el pitagorismo, también para nuestra reflexión actual, supone la exigencia de no pretender agotar en el concepto y el análisis lo que por sí mismo no es inventariable. Y en el hombre lo no inventariable es la mayor parte; todo lo que inquietaba a Kant y que él ambicionaba conocer con la pregunta «*qué es el hombre*».

¹⁵ GARCÍA-JUNCEDA, J. A., *De la mística del número al rigor de la Idea*, Ed. Fragua, Madrid, 1975, p. 96.